Madhyamaka

Anne McDonald
Universität Hamburg

Madhyamaka

ANNE MACDONALD

Das Madhyamaka ist eine der zwei Hauptrichtungen — oder, wenn wir die Tathāgatagarbha-Schule mit einschliessen — eine der drei Hauptrichtungen des Mahāyāna. Über die beiden anderen Richtungen des Mahāyāna, das heisst über die Tathāgatagarbha-Schule und den Yogācāra, wird Herr Schmithausen nächste Woche hier sprechen.

Als der Begründer der Madhyamaka-Schule gilt der indische Gelehrte Nāgārjuna. Er lebte vermutlich in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung. Die genauen Umstände seines Lebens sind umstritten und werden es wahrscheinlich auch bleiben, da die Berichte über sein Leben im Laufe der Jahrhunderte so ausgeschmückt und mit Legenden beladen wurden, dass es schwer fällt, einen historischen Kern herauszuarbeiten. Es ist auch nicht immer leicht festzustellen, welche von den Werken, die Nāgārjuna traditionell zugeschrieben werden, auch wirklich von ihm verfasst wurden. Wir wissen jedoch, dass die Mehrzahl der Werke, die den Anspruch auf seine Verfasserschaft erheben, nicht von Nāgārjuna stammt. Einige von ihnen wurden vermutlich von anderen Autoren gleichen Namens verfasst, und gelegentlich wurde sein Name auch einfach verwendet, um Texten, die die Erklärung und Verteidigung von Madhyamaka-Ideen zum Inhalt hatten, eine bestimmte Autorität zu verleihen. Es gibt dagegen ein Werk, für das die Autorschaft des legendenumrankten Nāgārjuna allgemein als gesichert gilt: Es handelt sich um die 'Mūlamadhyamakakārikā', das Grundwerk der Madhyamaka-Schule, und, mit aller Wahrscheinlichkeit, auch das philosophische Hauptwerk Nāgārjunas. Im folgenden Vortrag werde ich mich deshalb primär auf diesen Text stützen.

Nāgārjunas Beitrag zum Denken des Mahāyāna und zu seiner Entwicklung lag weniger darin, eine neue Richtung oder einen neuen Ansatz vorzustellen oder auszuführen, als vielmehr in dem Versuch, bereits vorhandene Ideen argumentativ abzusichern. Die Ideen, mit denen Nāgārjuna sich beschäftigte, finden sich nämlich schon in der Prajñāpāramitā-Literatur, in der die Unwirklichkeit (Nichtexistenz) und Leerheit aller Entitäten der Innen- und Aussenwelt gelehrt wird. Nāgārjuna stützte sich auf die Behauptung, dass alle Dinge oder alle Entitäten der Welt letztlich nicht existent seien, und er versuchte, in den Versen seines Hauptwerkes, eben den 'Kārikās', die Unwirklichkeit dieser Dinge aufgrund ihrer Abhängigkeit von anderem nachzuweisen. Um Begriffe wie 'Nichtexistenz' und 'Leerheit' im Rahmen ihres historischen Kontextes besser verstehen zu können, müssen wir uns jedoch zunächst kurz der Entwicklung des sogenannten 'Antisubstantialismus' im Buddhismus zuwenden.

Der buddhistische 'Antisubstantialismus', der auf die Verdrängung oder Leugnung eines festes Kerns der Erscheinungen der Welt zielt und im Laufe der Zeit eine recht spektakuläre Verallgemeinerung erlebte, stellte im frühen Buddhismus eher eine Tendenz dar als eine systematisierte Theorie. Ursprünglich war er eng mit der Lehre von der Vergänglichkeit verbunden, die schon für den Buddha der eigentliche Grund für den leidvollen Charakter aller Dinge der Welt war. Es war dem frühen Buddhismus deshalb wichtig, nicht über eine Substanz im Sinne eines dauerhaften Kerns des menschlischen Selbstes oder der Dinge zu sprechen, da eine solche Annahme der spirituell motivierten Betonung der Vergänglichkeit widersprochen und sie untergraben hätte.

Die Betonung der Vergänglichkeit im frühen Buddhismus äusserte sich hauptsächlich in einer Hervorhebung des Wechsels der Zustände und Eigenschaften des menschlichen Körpers und Geistes. Die alten Texte geben Lehrreden des Buddha wieder, in denen er analytisch den Menschen in eine Anzahl von vergänglichen Bestandteilen, in ständig wechselnde Zustände und Eigenschaften, zerlegt, ohne dabei einen beharrlichen Wesenskern, einen Träger dieser Körperteile, Zustände und Eigenschaften zu erwähnen. Diese Analyse des Menschen, die auf die wechselnden Eigenschaften und Zustände der Bestandteile von Körper und Geist — aber nicht auf einen dauerhaften Träger — abzielte, stellte die Vergänglichkeit und somit die leidvolle Natur dieser Bestandteile in den Vordergrund. Die bewusste Betrachtung der Vergänglichkeit der Bestandteile der Person und aller Dinge der Welt diente somit ursprünglich dazu, eine Abkehr von der Welt zu ermöglichen. Das gesamte Dasein verliert nämlich durch eine solche Betrachtungsweise seinen Wert, und es wird dadurch leichter, eine das nicht zum Heil führende Verhaftetsein an der Welt zu bekämpfen und zu beseitigen.

In den Schulen des sogenannten Hīnayāna wurde dann dieser ursprünglich spirituell-praktisch orientierte Antisubstantialismus dogmatisiert. Die eben skizzierte Analyse des Menschen, die ohne einen andauernden ganzheitliches Prinzip oder Kern auskommt, wurde zum Beweis für die totale Nichtexistenz eines Selbstes oder einer Seele, das heisst ein substantieller, beharrender Träger der den Menschen konstituierenden wechselnden Zustände und Eigenschaften, sowohl physisch als auch psychisch, wurde völlig geleugnet. Darüber hinaus zeigte sich die Tendenz zu einer weiteren Verallgemeinerung des Antisubstantialismus. Die Idee, dass es keinen Träger der Eigenschaften und Bestandteile des Menschen gebe, wurde nun auf die Bestandteile der Aussenwelt übertragen: auch die — schon im Kanon genannten — die Welt konstituierenden Elemente, d.h. Erde, Wasser, Feuer, Wind und Äther, denen bestimmte Eigenschaften zugeschrieben wurden, nämlich Geruch, Geschmack, Sichtbarkeit, Berührbarkeit und Schall, wurden von diesen Eigenschaften 'befreit' und selbst — zusammen mit ihren ehemaligen Eigenschaften — als Sonderformen verselbständigter Eigenschaften betrachtet. Mit dieser Verallgemeinerung des Antisubstantialismus wurde allen Dingen der Träger oder die Kernsubstanz entzogen. Alles, was an Gegebenheiten der Welt existiert, liess sich so auf diese 'liberated qualities' reduzieren. Ganzheiten, wie z.B. der Körper des Menschen oder die gewöhnlichen Dinge der Welt, wurden nun als Anhäufungen verselbständigter eigenschafts- und zustandsartiger Gegebenheiten betrachtet. Auch die psychischen Daseinsfaktoren sind, so die meisten der Hīnayāna-Schulen, nur verselbständigte, ständig wechselnde und extrem kurz dauernde geistige Zustände und Eigenschaften.

Dieser Antisubstantialismus der Hīnayāna-Schulen erfuhr, als er vom Mahāyāna übernommen wurde, eine weitere Verallgemeinerung, man könnte fast sagen 'Radikalisierung', indem selbst den vergänglichen Daseinsfaktoren, die die Alltagsentitäten gemäss den Hīnayāna-Schulen bilden und ihnen zu Grunde liegen, ihre Wirklichkeit abgesprochen wurde. Diesen dinghaften, verselbständigten Faktoren wurde jetzt ihre eigene Wirklichkeit entzogen; sie wurden nicht mehr als die existierenden fundamentalen Bausteine der Dinge betrachtet, sondern wie die Dinge, die von ihnen konstituiert werden, als illusorisch und unwirklich charakterisiert. Mit diesem Schritt des Mahāyāna, der *alle* Daseinsfaktoren nichtig und illusorisch macht, wird somit der Antisubstantialismus, der ja als Tendenz schon im frühen Buddhismus vorhanden war und dort ursprünglich dazu beigetragen hatte, eine Abkehr von der Welt, eine Distanzierung von den Dingen und eine Loslösung von diesen Dingen zu ermöglichen, völlig radikalisiert. Wie wir später erfahren

werden, und wie Sie wahrscheinlich schon im Aufsatz von Tilmann Vetter zur Lehre Nāgārjunas gelesen haben, diente diese Radikalisierung des Antisubstantialismus, ebenso wie die Tendenz zur Substanzlosigkeit im frühen Buddhismus, einem spirituellen Zweck.

Man findet also schon in den alten kanonischen Texten Ansätze zur späteren Lehre von der Unwirklichkeit und illusorischen Natur der Dinge der Welt. Einige Textstellen beschreiben weiter die Substanzlosigkeit der Dinge mit Hilfe der Feststellung ihrer Hohlheit, Wertlosigkeit und auch Nichtigkeit. Eine Stelle im Saṃyuttanikāya, die die Hohlheit usw. der Bestandteile der Person behandelt, benutzt die folgende Analogie:

"Wie wenn, ihr Mönche, der Gangesstrom einen grossen Schaumklumpen dahertrüge und ein Mann diesen wahrnähme, darüber nachdächte und ihn gründlich betrachtete: er würde ihm leer erscheinen, nichtig und ohne Kern und Wert. Genau so, ihr Mönche [ergeht es dem] Mönch, [der] irgendeine beliebige körperliche [Gegebenheit] wahrnimmt, darüber nachdenkt und sie gründlich betrachtet: sie erscheint ihm leer, nichtig und gehaltlos."

Im Anschluss daran werden auch die verschiedenen Geistesfaktoren eines Menschen als leer, nichtig und gehaltlos beschrieben, vergleichbar einer Wasserblase, einer Fata Morgana, einer hohlen Bananenstaude und einem Zaubertrug. Manche dieser Vergleiche finden sich in den späteren Texten des Mahāyāna, genauer des Madhyamaka, wieder, wenn dort versucht wird, die illusorische Natur der Welt zu erklären und zu illustrieren. Immer wieder heisst es dort, dass die Daseinsfaktoren, das heisst die ganze Welt, einer Fata Morgana und einem Zaubertrug vergleichbar sind — und es wird hinzugefügt, dass sie einem Traum, dem Spiegelbild des Mondes im Wasser, einem Echo oder einem durch Magie projizierten Scheinleib ähnlich sind. In den kanonischen Stellen soll der Verweis auf Fata Morgana und Zaubertrug allerdings nur die Wertlosigkeit und Substanzlosigkeit der Bestandteile des Menschen ausdrücken, und nicht, wie im mahāyānischen Kontext, sowohl die Unwirklichkeit der Bestandteile der Person unterstreichen als auch die aller anderen Entitäten des Daseins einschliesslich der angeblich irreduziblen Daseinsfaktoren der Hīnayāna-Dogmatik. Hierzu möchte ich einen Satz aus einem Vortrag von Herrn Schmithausen zitieren, in dem er die obengenannte Stelle aus dem Saṃyuttanikāya bespricht und sehr klar den Ansatz zur Verstärkung der Idee des Antisubstantialismus anspricht. Er sagt in Bezug auf die erwähnte Stelle Folgendes: "Eine ontologische Unwirklichkeit ist wohl noch nicht intendiert, aber der Text zeigt doch schon deutlich eine Tendenz zu einer Betrachtungsweise, die die Substanzlosigkeit der Erscheinungen so stark betont, dass sie beginnen, sich ganz zu verflüchtigen."

Kommen wir nun zum Madhyamaka selbst zurück. Die Madhyamaka-Schule vertritt, wie gesagt, die generelle Position des Mahāyāna, dass alle Entitäten der Welt eigentlich unwirklich und illusorisch sind. Im Madhyamaka werden Entitäten als 'leer' bezeichnet, aber nicht im hīnayānischen Sinne, nämlich dass die Gegebenheiten nicht das Selbst oder wahre Ich sind oder einen substantiellen Kern haben und deswegen von einem Selbst oder substantiellen Kern leer sind; 'leer' ist vielmehr im mahāyānischen Sinne zu verstehen, dass nämlich auch die hīnayānischen Gegebenheiten an sich unwirklich sind. Was die Aussage betrifft, dass alle Entitäten unwirklich sind, so gilt sie wohlgemerkt vom Standpunkt der höchsten Wahrheit aus, und nicht vom Standpunkt der alltäglichen Praxis. Die Alltagspraxis als solche bleibt unberührt. Wie Claus Oetke in seinem Aufsatz über die metaphysische Lehre Nāgārjunas bemerkt, beinhaltet die Madhyamaka-Position der letztendlichen Nichtexistenz aller Daseinsfaktoren nicht, dass die Alltagspraxis, die zur vordergründigen Wahrheit oder konventionellen Wirklichkeitsebene gehört, zerstört und

vernichtet wird. Die Madhyamaka-Lehre von der Unwirklichkeit der Welt sei vielmehr in einem 'erscheinungsweltindifferenten', 'welt-neutralen' Sinne zu verstehen. Auf der Ebene der vordergründigen Wahrheit kann von Lebewesen, ihren Aktivitäten und ihrer Umwelt geredet werden, auf der Ebene der höchsten Wahrheit gilt hingegen die Leerheit, die Unwirklichkeit aller Lebewesen und Entitäten. Illustriert wird dies durch die traditionellen Madhyamaka-Beispiele des Zaubertruges und der durch Magie erzeugten Person.

Wie soll man es nun verstehen, wenn gesagt wird, dass die Dinge und Handlungen der Welt vom Standpunkt der konventionellen Wirklichkeitsebene aus gesehen sehr wohl existieren, vom Standpunkt des Absoluten aus aber nicht? Wenn Sie diese Behauptungen zum ersten Mal hören und sie nicht sofort völlig verstehen können, stehen Sie damit nicht ganz allein. Diese und andere Lehren des Madhyamaka haben auch bei nicht wenigen westlichen Wissenschaftlern für Verwirrung gesorgt. Manche gingen und gehen bis heute von dem aus, was im Madhyamaka mit Bezug auf das Absolute gesagt wird, und behaupten, dass die Mādhyamikas reine Nihilisten seien. Andere berufen sich auf die Verteidigung der konventionellen Wirklichkeitsebene und der Wirklichkeit der Alltagspraxis durch die Mādhyamikas und nehmen an, dass diese lediglich sagen wollen, dass die Dinge der Welt nicht beständig seien. Wiederum andere stützen sich auf Nāgārjunas Verwendung der traditionellen buddhistischen Formel des Entstehens-in-Abhängigkeit aller Entitäten und behaupten, dass er als Vertreter der Madhyamaka-Bewegung zeigen wollte, dass die Welt nicht wirklich irreal und illusorisch sei, sondern eher nur ein wenig anders, als unsere Vorstellungen, Begriffe und Sprachgebrauch es erlauben. David Seyfort-Ruegg schreibt dazu: "Over the past half-century the doctrine of the Madhyamaka school, and in particular that of Nāgārjuna, has been variously described as nihilism, monism, irrationalism, misology, agnosticism, scepticism, criticism, dialectic, mysticism, acosmism, relativism, nominalism, and linguistic analysis with therapeutic value."

Die Mādhyamikas selbst wehren sich explizit gegen die Behauptung, sie seien 'Nihilisten' im spezifisch indischen Sinne. Im alten Indien wurde eine Person oder philosophische Schule verurteilend als 'Nihilist' oder 'nihilistisch' bezeichnet, wenn sie das Gesetz des Karma leugnete, das heisst wenn sie die Wiedergeburt als Frucht guter oder schlechter Werke und — im Zuge dieser Leugnung — auch den bindenden Charakter moralischer Vorschriften abstritt. Die Mādhyamikas werden nun von ihren Gegnern als 'Nihilisten' bezeichnet, weil sie behaupteten, dass alles Bedingte — alles, was aus Ursachen entstanden ist, das heisst alle Entitäten der Welt — letztendlich unwirklich sei, einschliesslich der Wiedergeburt und der guten und schlechten Taten, die der Wiedergeburt zu Grunde liegen. Dieser Vorwurf wird von den Mādhyamikas dezidiert zurückgewiesen: Sie streiten die Tatsache des Karma nicht ab, sondern argumentieren vielmehr, dass moralisch wertige Taten zwar vom Standpunkt der absoluten Wirklichkeit, der höchsten Wirklichkeitsebene, aus unwirklich seien, eine schlechte Tat auf der Ebene der eingeschränkten, nur vordergründigen Wahrheit aber sehr wohl eine unangenehme Frucht hervorbringen könne, genauso wie eine magisch erzeugte Person durch eigene Magie eine andere magische Person erzeugen kann. Diese erste magische Person ist nur eine Illusion aber sie kann trotzdem eine Wirkung produzieren; sie kann handeln, obwohl das, was sie bewirkt, genauso illusorisch und irreal ist, wie sie selbst. In gleicher Weise, verteidigten sich die Mādhyamikas, könnten gute und schlechte Taten Auswirkungen haben: sie mögen zwar illusorisch sein, aber sie zeitigen trotzdem die ihnen entsprechende Frucht. Eine gute Tat hat gute Folgen und eine schlechte Tat hat schlechte Folgen. Diese Wirksamkeit der

Alltagspraxis sei ferner ein Grund dafür, dass diesem Bereich der Charakter einer Wahrheit — wenn auch einer nur eingeschränkten — zugeschrieben werden kann.

Es gibt noch einen weiteren Grund, aus dem die Mādhyamikas sich nicht als Nihilisten betrachten, weil sie weder Sein noch Nichtsein lehren. Nāgārjuna spricht nirgendwo von einem 'Nichtexistent*werden*' irgendeines Dinges, das heisst davon, dass ein Ding dadurch nicht-existent wird, dass es eine Existenz, die es vorher besessen hat, verliert. Wie Claus Oetke gezeigt hat, erkennt Nāgārjuna weder die Existenz irgendeines Dinges noch die Inexistenz irgendeines Dinges an. Oetke schreibt: "Wenn es nämlich Kernthese der Lehre Nāgārjunas sein sollte, dass keinerlei Entitäten letztlich existent sind, dann folgt daraus, dass dieser Doktrin zufolge keine Aussagen letztliche Gültigkeit beanspruchen dürfen, bei denen versucht wird, *von* irgendwelchen Entitäten zu sagen, sie seien so-und-so oder seien nicht so-und-so, sie kämen dort-und-dort vor oder sie kämen nicht dort-und-dort vor." Kürzer gesagt, wenn es überhaupt keine Dingen gibt, wie kann man dann irgendein Ding als Subjekt nehmen und ihm Prädikate wie 'ist existent' oder 'ist nicht existent' zusprechen oder absprechen? Wenn es in diesem Hörsaal keinen Elefanten gibt oder gab, wie kann man dann sagen, 'Ein Elefant ist hier' oder 'Der Elefant ist gerade gegangen'? Wenn etwas von vornherein nicht da ist, wie kann man dann darüber Aussagen machen?

Die Mādhyamikas haben, um diese Position zu illustrieren, unter anderem das Beispiel einer Augenkrankheit, die 'Timira' genannt wird, herangezogen. Vor den Augen einer Person, die von dieser Krankheit befallen ist, erscheinen Haarbüschel. Wenn eine andere Person, deren Augen gesund sind, die kranke Person darüber informieren will, dass doch überhaupt nichts in der Luft vor den Augen der kranken Person hängt, kann sie, genau genommen, nicht sagen: "Diese Haarbüschel existieren nicht," da so ein Satz, der das Subjekt 'Haarbüschel' voraussetzt, nur verwendet werden oder zugelassen werden kann, wenn vorher ein Haarbüschel da war, dessen Existenz jetzt negiert werden soll. Wenn die Mādhyamikas einen solchen negierenden Satz verwenden, wie "Die Gegenstände der Welt existieren nicht", so hat dies nur die Funktion eines didaktischen Hilfsmittels, das die falschen Vorstellungen anderer korrigiert, nämlich, dass die Gegebenheiten der Welt existieren.

Nāgārjuna verwendet nun die buddhistische Doktrin der Abhängigkeit aller Dinge, um die illusorische Natur aller Entitäten zu beweisen and dadurch die falschen Vorstellungen anderer zu beseitigen. Diese Lehre vom Entstehen-in-Abhängigkeit ist mit einiger Wahrscheinlichkeit auf den Buddha selbst zurückzuführen. Sie wurde von ihm dazu verwendet, den Vorgang und die Ursachen der Wiedergeburt zu erklären. Aber noch im Kanon findet das Prinzip des Enstehens-in-Abhängigkeit auch ausserhalb einer Erklärung der Wiedergeburt Anwendung: Manchmal dient es der Erklärung der Entstehung der Dinge der Aussenwelt, der Aussenwelt als Ganzes. Spätere Texte haben das Entstehen-in-Abhängigkeit als allgemeines Weltgesetz, dem alle Daseinsfaktoren unterworfen sind, formuliert, das heisst für den späteren Buddhismus hängen alle Faktoren der Welt immer nur von anderen Faktoren ab, die ihrerseits von anderen bedingten Faktoren abhängen, und so weiter und so weiter.

Auf diese Verallgemeinerung des vom Buddha gelehrten Prinzips des Entstehens-in-Abhängigkeit stützt sich Nāgārjuna, um die Dinge, Tätigkeiten, Begriffe usw. des Bereiches der Alltagspraxis, das heisst der konventionellen Wirklichkeitsebene zu erklären, die solange zu existieren scheinen, bis man die Erfahrung der wahrheitsgemässen Einsicht in ihre letztendliche Nichtexistenz macht. So dient sie ihm ferner dazu den Vorwurf des

Nihilismus zu entkräften. Aber auch sein eigentliches Ziel, den Beweis der Unmöglichkeit aller Dinge der Welt, erreicht er ausgehend von diesem Prinzip oder Gesetz. Auf der Ebene der Alltagspraxis beinhaltet das Entstehen-in-Abhängigkeit, dass dynamische Existenz durchaus möglich ist. Es ist dabei zu bemerken, dass Nāgārjunas Gebrauch der althergebrachten Formel und seine Erklärungen zum Entstehen-in-Abhängigkeit hier ganz dem Verständnis des Entstehens-in-Abhängigkeit im traditionellen Buddhismus entsprechen. Wären die innerweltlichen Entitäten nicht in Abhängigkeit von anderem zustandegekommen, sondern aus ihrem eigenen Wesen heraus existent, müssten sie konsequenterweise immer und unveränderlich existieren; etwas, was unabhängig von anderem existiert, das heisst was nicht leer von einem eigenen Wesen ist, könnte nicht vergänglich sein, denn was aus sich existiert, entsteht nicht und vergeht nicht. Sein Dasein wäre absolut statisch; es würde ewig existieren. Das Leid, so hat der Buddha behauptet, ist vergänglich. In einer Welt jedoch, in der Dinge aus sich selbst existieren, müsste auch das Leid unvergänglich sein und wäre deswegen nicht zu beseitigen. In einer Welt von in Abhängigkeit entstandenen Dingen sind dagegen Veränderung und Handeln möglich; der Heilsweg kann also kultiviert und das Leid beseitigt werden. Das Entstehen-in-Abhängigkeit rettet sozusagen die Welt vor zwei Extremen, erstens vor dem Extrem der Permanenz, das keine Veränderung oder Bewegung erlaubt, und zweitens vor dem Extrem der endgültigen Vernichtung, das nicht einmal die Existenz von Dingen, die sich verändern könnten oder nicht, erlaubt. Das Entstehen-in-Abhängigkeit ist daher der 'mittlere Weg', der die beiden Extreme vermeidet. Aber diese Rettung der Welt vor den beiden Extremen unter Zuhilfenahme des Gesetzes vom Entstehen-in-Abhängigkeit, das alles erlaubt und ermöglicht, bezieht sich nur auf die konventionelle Wirklichkeitsebene, die beschränkte Wahrheit der Alltagspraxis; sie hat keinen Bestand auf der Ebene der höchsten Wahrheit. Auf dieser zweiten Ebene wird die Tatsache, dass Entitäten in Abhängigkeit von anderen Entitäten entstehen, zu einer der Waffen Nāgārjunas, um die letztendliche Unwirklichkeit eben dieser Entitäten zu beweisen. Vom Standpunkt der höchsten Wirklichkeitsebene aus impliziert das Entstehen-in-Abhängigkeit der Entitäten der Welt nämlich die Unmöglichkeit ihrer Existenz.

Wenn die Rede von der höchsten Wirklichkeitsebene ist, taucht bei Nāgārjuna der Begriff des 'mittleren Weges' nicht auf. Der 'mittlere Weg' wird zwar in einem Vers der Madhyamakakārikās erwähnt und dort mit dem Entstehen-in-Abhängigkeit und der Leerheit gleichgesetzt. An dieser Stelle geht die Diskussion, wie im ganzen betreffenden Kapitel, jedoch darum, die Dinge and Handlungen im Rahmen der vordergründigen Wahrheit gegenüber einem gegnerischen Angriff zu verteidigen. Deshalb ist die hier vorgenommene Gleichsetzung von 'mittlerem Weg', Entstehen-in-Abhängigkeit und Leerheit ausschliesslich im vorhin skizzierten traditionellen buddhistischen Sinne gemeint. Die Leerheit, die in den anderen Kapiteln der Madhyamakakārikās vertreten wird, ist im Sinne der Nichtigkeit der Dinge zu verstehen und impliziert nicht einen mittleren Weg im traditionellen Sinne, in dessen Rahmen die Dinge der Welt und ihre dynamische Existenz in der Welt erhalten bleiben. Diese Leerheit ist, anders als das traditionelle Konzept der Leerheit, das Ergebnis einer genaueren Analyse des Entstehens-in-Abhängigkeit, einer Analyse, die den Verzicht auf den Glauben in die Wirklichkeit aller Entitäten erzwingt.

Wie bereits angesprochen muss für Nāgārjuna ein Ding unabhängig von anderen Dingen sein, um wirklich zu sein; es muss in seiner Existenz und seinem Wesen absolut unabhängig sein. Wenn ein Ding nicht aus seinem eigenen Wesen heraus existieren kann und sich sozusagen an ein anderes Ding anlehnen muss, um eigenes Sein und Wesen zu

erlangen, so bleibt es ohne wirkliches Sein und Wesen; denn eben deswegen, weil das Ding kein eigenes Sein hatte, musste es sich ja an das andere Ding anlehnen, und was vorher kein eigenes Sein hatte, bleibt auch später ohne eigenes Sein. Wer nicht auf eigenen Füssen stehen kann, weil er keine Füsse hat, bekommt auch keine eigenen Füsse, wenn er sich auf einen Stuhl setzt. Es ist also schlicht unmöglich, dass ein Ding, das nicht unabhängig von anderen ist, wirklich sein kann. Seine Abhängigkeit ist bereits der Beweis für seine Unwirklichkeit.

Herr Vetter präsentiert in seinem Aufsatz eine zweite Argumentationsweise Nāgārjunas und führt zusätzlich die historischen Vorgänger dieses Argumentes an. Zunächst beschreibt er recht ausführlich diesen weiteren Angriff Nāgārjunas auf die Realität bedingter Entitäten des Daseins. Die Werkzeuge für Nāgārjunas Argumentation sind dieses Mal die Begriffe Identität und Verschiedenheit. Wie Vetter schreibt, behauptet schon Sāriputta im Saṃyuttanikāya, dass die letzten zwei Glieder der kanonischen Formel vom Entstehen-in-Abhängigkeit — Geborenwerden sowie Altern und Sterben — nicht identisch und auch nicht verschieden sind. Für Sāriputta jedoch wendet die Alternativen Identität und Verschiedenheit nicht so kompromisslos an wie für später für Nāgārjuna; für Sāriputta kann es Geborenwerden und Altern und Sterben sehr wohl noch geben: sie mögen zwar weder identisch noch verschieden sein, aber diese Tatsache schliesst ihre Existenz nicht aus. Die Wirklichkeit ist, nach Sāriputta, dass Altern und Sterben in Abhängigkeit vom Geborenwerden entstehen. Für den Mādhyamika Nāgārjuna dagegen gibt es keinen bequemen Ort zwischen Identität und Verschiedenheit. Die Dinge der Welt, die in Abhängigkeit von anderen Dingen entstehen, müssen, um Existenz beanspruchen zu können, entweder identisch miteinander oder verschieden voneinander sein. Wären nun Ursache und Wirkung identisch, ergäbe sich die Absurdität, dass Hervorbringendes und Hervorgebrachtes dasselbe wären; damit wäre die Kausalität dahin. Wären Ursache und Wirkung aber verschieden, wäre die Ursache nicht anders als alle Nichtursachen, die ebenso von der Wirkung verschieden sind. Man würde sich dann fragen, warum denn ein Spross nicht genauso aus einem Stein entstehen könnte wie aus einem Samen; beide sind ja verschieden von der Wirkung. Und wieder erweisen sich somit die in Abhängigkeit entstandenen Dinge als unmöglich, einem Traum, einem Zaubertrug vergleichbar.

Wir kommen nun zu einer dritten Art von Argumentation bei Nāgārjuna. Diese setzt eine Gleichsetzung von kausalen Bedingungsverhältnissen mit nicht-kausalen, das heisst logischen Bedingungsverhältnissen voraus. Kausale Bedingungsverhältnisse, wie die, die in der buddhistischen Theorie vom Entstehen-in-Abhängigkeit impliziert sind, sind temporal: das heisst in der Welt tritt die Ursache vor ihrer Wirkung auf. Logische Bedingungsverhältnisse sind dagegen atemporal: eine Ursache setzt logisch eine Wirkung voraus, und eine Wirkung setzt logisch eine Ursache voraus. Diese logischen Bedingungsverhältnisse implizieren nicht, dass ein zeitliches Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung besteht — sie stehen ausserhalb der Zeit. Nāgārjuna verlangt aber, dass die kausalen Bedingungsverhältnisse in der Welt die Anforderungen der logischen Bedingungsverhältnisse erfüllen. Wenn die logischen Bedingungsverhältnisse von Ursache und Wirkung auf das kausale und temporale Verhältnis von Ursache und Wirkung übertragen werden, ergibt sich die völlige Unmöglichkeit der weltlichen Ursachen und Wirkungen, das heisst aller verursachten und verursachenden Dinge der Welt. Die logischen Anforderungen verlangen nämlich, dass eine Wirkung da sein muss, damit eine Ursache Ursache sein kann. Wenn es in der Welt aber eine Wirkung gibt, wäre eine

Ursache überflüssig, weil die Wirkung ja schon da ist. Wäre hingegen die Ursache vor der Wirkung existent, was wir unbefangenerweise von Ursachen annehmen würden, könnte die Ursache keine Ursache sein, weil die Wirkung noch fehlt. Es hilft auch nicht, darauf zu verweisen, dass die Wirkung irgendwo in der Zukunft liegt. Man kann nicht sagen: Nun ja, die Wirkung dieser Ursache muss 'auf Kredit' akzeptiert werden, sie kommt eben ein bisschen später; nein, den logischen Voraussetzungen nach muss die Wirkung bereits da sein, damit die Ursache Ursache sein kann. Wenn also eine Ursache nicht Ursache ist, sei es vor, gleichzeitig mit oder nach der Wirkung, ergibt sich daraus, dass eine Ursache in der Welt gänzlich unmöglich ist. Mit dieser Argumentation zeigt Nāgārjuna, dass in Wahrheit alle kausalen und bedingten Entitäten der Welt nicht möglich sind. Sie können einfach nicht existieren. Sie sind, wie die Madhyamaka-Texte sagen, einem Zaubertrug, einer Fata Morgana, und einem Traum gleich und wie diese illusorisch.

Wenn nun die in Abhängigkeit entstandenen Dinge, das heisst das gesamte irdische Dasein einschliesslich sämtlicher Konstituenten der irdischen Person, wesenlos und leer sind, wenn sie in Wirklichkeit unwirklich und nichtig sind, wo und was ist dann das Nirvāṇa? In welchem Verhältnis steht es zu diesen kompromisslosen Analysen Nāgārjunas, die alle weltlichen Entitäten und Begriffe als unmöglich nachweisen? Und entgeht das Nirvāṇa selbst irgendwie der Charakterisierung auch seines ontologischen Status als 'unwirklich'?

Im kanonischen Buddhismus wurde das Nirvāṇa als eine Art 'Jenseits' charakterisiert. Es wurde als eine raumanaloge transzendente Sphäre beschrieben, die unverursacht ist und als eine Art metaphysischer Wesenheit erscheint. In den hīnayānischen Schulen des Theravāda und des Sarvāstivāda wurde das Nirvāṇa wie im kanonischen Buddhismus als eine unverursachte metaphysische Entität gesehen. Diese der Welt gegenüberstehende Entität konnte im Anschluss an die eigenen Anstrengungen auf dem Erlösungsweg erlangt werden, und in diesem Sinne ist es auch eine Art 'Jenseits'. In der Schule der Sautrāntikas, einer anderen Richtung des Hīnayāna, wurde das unverursachte Nirvāṇa ontologisch als ein blosses Nichtsein betrachtet. Es ist somit keinerlei Entität und infolgedessen auch keine transzendente Sphäre, in die der Erlöste nach dem Tode eingehen könnte. Das Nirvāṇa ist einfach das Nicht(mehr)sein der Befleckungen, das heisst der emotionalen und intellektuellen Fehleinstellungen, und die Vernichtung des gesamten Persönlichkeitsstromes. Dieses Nichtsein tritt für die Sautrāntikas jedoch erst zu einem späteren Zeitpunkt — nämlich nach dem Erlösungsprozess — ein und kann deshalb in diesem Sinne auch als 'jenseitig' bezeichnet werden.

Die Mādhyamikas argumentieren gegen die beiden ersten Ansichten damit, dass das Nirvāṇa als eine reale unverursachte Entität nicht möglich ist, weil allgemein akzeptiert wird, dass alle realen Entitäten verursacht sein müssen. Damit verliert für sie auch das Nirvāṇa des kanonischen Buddhismus, der Theravādins und der Sarvāstivādins, von dem diese behaupten, dass es unverursacht und dennoch existent sei, seinen ontologischen Status. Das Nirvāṇa kann für die Mādhyamikas auch nicht das Nichtmehrsein der Befleckungen nach Art der Sautrāntikas sein, weil es für sie keine realen Entitäten gibt, die beseitigt werden könnten. Wenn weiter alle verursachten Entitäten im Zuge der Madhyamaka-Argumentation als nicht möglich erwiesen werden, wie kann es dann das Nirvāṇa als etwas Unverursachtes geben, das doch das logische Gegenstück zum Verursachten ist? Logisch betrachtet muss es - genau wie dies bei Ursache und Wirkung der Fall war - etwas Verursachtes geben, damit von etwas Unverursachtem gesprochen

werden kann. Deshalb ist das Nirvāṇa, wie es von den Hīnayāna-Schulen vorgestellt wurde, auch unmöglich, und wird genauso wie alle weltlichen Entitäten als einem Zaubertrug und einem Traum vergleichbar beschrieben.

Trotzdem wird im Madhyamaka von einem Nirvāṇa gesprochen. Ein jenseitiges, der Welt gegenüberstehendes Nirvāṇa, an dem man erst nach Vollendung des Erlösungsweges Anteil hat, sei es wesenhaft oder nicht wesenhaft, ist, wie aus dem vorherigen hervorgegangen sein sollte, für die Mādhyamikas eine blosse Illusion. Wir können jedoch dem, was die Mādhyamikas unter Nirvāṇa verstehen, näherkommen, wenn wir das folgende Zitat eines Kommentators Nāgārjunas betrachten.

'Das Verlöschen ist das Aufgehörthaben [der Befleckungen und des leidvollen Daseins überhaupt]. [Dieses] Verlöschen wird aber nicht [erst zum Zeitpunkt der sogenannten Erlösung] erlangt; denn die [Befleckungen und Leid konstituierenden] Daseinsfaktoren treten vor [diesem Zeitpunkt] genauso wenig wirklich auf wie nachher.'

Das heisst: Wenn man die Befleckungen und das leidvolle Dasein einer kritischen Analyse unterzieht, offenbaren sie sich als blosse Illusionen, die nicht existieren. Man ist also von Leidenschaften und Leid an sich schon immer befreit. Das Nirvāṇa als das Geschwundensein der Befleckungen und des leidvollen Daseins ist an sich somit immer schon gegeben. Das Nirvāṇa ist daher kein Jenseits und auch — streng genommen — nicht etwas, das man erlangen müsste. Vielmehr ist das wahre Nirvāṇa identisch mit dem eigentlichen Wesen der Welt. Es ist die wahre Natur der in Abhängigkeit entstandenen Dinge des Daseins, wenn man sie so erfährt, wie sie wirklich sind. Es ist dem Dasein also immanent, aber nicht identisch mit den vielfältigen Dingen, den Entitäten, als solchen, sondern mit deren wahrem Wesen, das unberührt von jeglicher Vielfalt und nicht bedingt oder entstanden ist. Das wahre Nirvāṇa ist das friedvolle Immer-schon-zur-Ruhe-gekommen-Sein des Daseins. Wenn man Einsicht in die wahre Natur der vielfältigen Daseinsentitäten erlangt und die Entitäten sozusagen durchschaut, verschwindet der Schein der Realität der Erscheinungswelt, und alle auf sie bezogenen Vorstellungen und geistigen Aktivitäten kommen zur Ruhe. Es kann daher gesagt werden, dass es in Wirklichkeit keinen Unterschied zwischen dem in Abhängigkeit entstandenden Dasein und dem Nirvāṇa, also zwischen Saṃsāra und Nirvāṇa, gibt. Das Nirvāṇa ist immer schon gegeben; die Welt ist in Wahrheit immer schon zur Ruhe gekommen.

Hier finden wir nun einige Motive für die weitere Verallgemeinerung und totale Radikalisierung der Tendenz zum Antisubstantialismus des frühen Buddhismus. Zunächst wird diese Radikalisierung der älteren Lehre von der Vergänglichkeit und Substanzlosigkeit aller Entitäten, die sich zu der Lehre von der Leerheit und Unwirklichkeit aller Entitäten gewandelt hat, zu einem mächtigen und wirksamen Werkzeug, das die Abkehr von der Welt erleichtert. Wenn alle erscheinenden Gegebenheiten des Daseins nicht wirklich existent und blosse Illusionen sind, kann die Einsicht in diese Tatsache das Anhaften an den Daseinsentitäten wirksamer bekämpfen, als die Lehre von der blossen Vergänglichkeit aller Dinge der Welt es vermag. Diese Einsicht entwertet nämlich die weltlichen Objekte völlig und macht es so noch einfacher, das Anhaften an ihnen zu überwinden. Nāgārjuna geht aber noch weiter: Wenn es in Wahrheit keine weltlichen Objekte gibt und in Wirklichkeit auch keine Leidenschaft, kein Anhaften und kein Subjekt, das an den Objekten haftet, erübrigt es sich, nach einer Befreiung vom Anhaften an den Objekten zu streben. Die Einsicht in das wahre Wesen der weltlichen Entitäten genügt, denn durch sie ist allen Möglichkeiten einer

Weltverhaftung restlos und endgültig der Boden entzogen.

Das Nirvāṇa ist also ontologisch immer schon vorweggenommen. Es ist diese ontologische Vorwegnahme der Erlösung, auf die Vetter Bezug nimmt, wenn er schreibt, dass der Buddhismus vor Nāgārjuna 'weder bei der strikten Leugnung eines Ātmans noch mit der vagen Beschreibung eines Pudgala eine metaphysische Instanz kennt, in welcher eine endgültige Absonderung von der Welt in dem Sinne garantiert wäre, dass diese Instanz eigentlich schon immer abgesondert ist und nur irrtümlicherweise als nicht von der Welt abgesondert angesehen wird.' Diese endgültige Absonderung ist dadurch garantiert, so Nāgārjuna, dass die Dinge der Welt, die Leidenschaften und das Leid eigentlich gar nicht wirklich sind. Die Welt ist an sich immer schon verloschen, nichts als eine falsche Vorstellung.

Ob es sich nun bei diesem Nirvāṇa des Madhyamaka um das reine absolute Nichts oder ein unbeschreibbares Absolutes handelt, und wie Nāgārjuna sich der Beantwortung dieser Frage nähern würde - das wäre ein weiteres abendfüllendes Thema.

Für ihre Hilfe bei der Erstellung dieser Fassung meines Vortrages bin ich Frau PD Dr. Karin Preisendanz und Herrn Burkhard Quessel zu Dank verpflichtet.

Literaturhinweise

Frauwallner, E. *Die Philosophie des Buddhismus*. Akademie Verlag: Berlin, 1956.

Oetke, C. 'Die metaphysische Lehre Nāgārjunas.' *Conceptus, Zeitschrift für Philosophie* XXII/56 (1988): 47-64.

Oetke, C. 'Rationalismus und Mystik in der Philosophie Nāgārjunas.' *Studien zur Indologie und Iranistik* 15 (1989): 1-39.

Oetke, C. 'On some non-formal aspects of the proofs of the Madhyamakakārikās.' In: D. Ruegg and L. Schmithausen, ed. *Earliest Buddhism and Madhyamaka.* Leiden: Brill, 1990. 90-109.

Oetke, C. '"Nihilist" and "non-nihilist" interpretations of Madhyamaka.' *Acta Orientalia* 57 (1996): 57-104.

Ruegg, D.S. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India.* Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1981.

Schmithausen, L. 'Śūnyatā.' *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.).

Vetter, T. 'Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās.' In: *Epiphanie des Heils.* G. Oberhammer (Hrsg.). Wien, 1982. 87-108.

Wood, T. *Nāgārjunian Disputations.* Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 11. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.